منزلة علم الكلام عند ابن خلدون في مقدمته
دراســة تحليليـة

د. إبراهيم برقان * و د. محمد العمري **

تاريخ وصول البحث: 2007/12/31م تاريخ قبول البحث: 2008/5/20م

ملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان منزلة علم الكلام عند ابن خلدون من خلال مقدمته.

كما يتناول البحث تعريفاً موجزاً بحياة ابن خلدون وعصره، حيث يعدّ من علماء المغرب العربي الذين أثْروا الفكر الإسلامي.

ويبرز البحث النّص الخلدوني المتمثل في تعريف علم الكلام، وموضوعه، وغايته، ونشأته، ومراحل تطوره.

كما يتحدث عن خصائص كلّ مرحلة من مراحل تطور علم الكلام، ويُظهر الفرق بينه وبين الفلسفة في تناول قضايا العقيدة.

وتمّ التوصل من خلال دراسة الموضوع إلى جملة من النتائج أهمها: أنّ ابن خلدون حصر علم الكلام على أهل السنّة والجماعة وبالأخصّ الأشاعرة، ورأى ضرورة الاستناد إلى الأدلة النقلية والعقلية في إثبات قضايا الإيمان.

Abstract

This research aims to demonstrate the position of theology according to Ibn Khaldoun in his book Al-Muqaddimah. An introduction to his life and time was given as he is considered one of the scholars of the western part of the Arab world who enriched Islamic thought.

The research dealt with Ibn Khaldoun's statement which included ‹the definition of theology ‹its subject ‹virtue ‹origins and development.

Also it dealt with the characteristics of its development in all its stages ‹and showed the difference between theology and philosophy in dealing with Islamic creeds topics.

This research we came to some points in the conclusion ‹the most important of which is that Ibn Khaldoun has related theology to the Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah specifically the Asharies school of thought. He is also of the opinion of the necessity of relying upon the textual and rational evidence in proving the issues of Islamic creeds.

المقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على النّبي العربي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فقد تضمّنت مقدمة ابن خلدون فصولاً معرفية متنوّعة كانت خلاصة تجربته المعرفية التي تمثلت في فتح آفاق، وتأسيس نظريات، ومعالجة قضايا، وتأريخ وقائع، وتقديم أفكار، وفي ذلك دلالة على موسوعية تجربته الفكرية.

وشكل هذا الثراء المعرفي والتنوع الفكري في النّص الخلدوني حافزاً لتعدد الدراسات والأبحاث المتصلة بابن خلدون، فتناوله الباحثون والعلماء مؤرخاً، وفيلسوفاً، وعالم اجتماع، وفقيهاً، وسياسياً، وأديباً، وشاعراً، وإدارياً، ومفكراً.

بيد أنّهم لم يسلطوا الضوء – في حدود معرفتنا– على منزلة علم الكلام ومكانته عند ابن خلدون ببحث مستقل يحلل الجانب العقدي عنده، ويبين منهجه في

* أستاذ مساعد، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

* محاضر متفرغ، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

الاستدلال على قضايا العقيدة سوى ما انتظم من هذه الدراسات في إطار شمولي لا يؤدي إلى الهدف المنشود من البحث العلمي العميق، وذلك على الرغم من أنّ هذا الجانب لم يكن سببا لشهرته وذيوع صيته، بل كان له أثر في عمق فكره وسعة اطلاعه.

ولا يعني هذا التنوع في الدراسات الخاصة بابن خلدون استيعاب البحث فيها، وإغلاق باب إعادة النّظر في تجربته وفكره، لأنّ الدراسات الأكاديمية تشكّل معرفة تراكمية تحفّز على البحث وتعميقه، وتعمد إلى دراسة النص وتحليله، وتدفع إلى المقاربة وتصويبها.

وقد آثرنا في هذا الإطار بالذات أن نخصّ بالبحث موضوع علم الكلام عند ابن خلدون، وذلك بقصد إبراز مكانة علم الكلام عنده في إطار مباحث متخصصة تنظم تشعباته، وتجمع متفرقاته من خلال الإبانة عن نشأة هذا العلم، ومراحل تطوره.

ولمحاولة الإحاطة بمختلف جوانب هذا الموضوع اقتضت منهجيتنا أن نقسم البحث إلى خمسة مطالب، وخاتمة على النحو الآتي:

المطلـــب الأول : التعريف بابن خلدون؛ حياته وعصره.

المطلـــب الثاني : تعريف علم الكلام عنده.

المطلـــب الثالث : موضوع علم الكلام عنده.

المطلـــب الرابع : غاية علم الكلام عنده.

المطلب الخامس: نشأة علم الكلام ومراحل تطوره عند ابن خلدون.

الخاتمة.

المطلب الأول

التعريف بابن خلدون؛ حياته وعصره

ترجم ابن خلدون سيرته بفصل ألحقه بكتابه في التاريخ عرف باسم **التعريـــف**، حيث أشار فيه إلى نسبه، وولادته، ونشأته، وشيوخه، ورحلاته، ووظائفه، وظروف عصره.

فهو أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحيم بن خلدون الحضرمي، من ولد وائل بن حجر باليمن، الإشبيلي الأصل التونسي المولد والنشأة، القاهري الإقامة والوفاة، المالكي المذهب، ونسب ابن خلدون إلى هؤلاء العشرة وفق ما ذكره هو بنفسه، حيث ينتسب بنو خلدون إلى خلدون الجدّ ذي الأصل العربي من حضرموت باليمن، ثم انتقل إلى الأندلس وبالتحديد إلى إشبيلية منذ أوّل الفتح الإسلامي، وكوّن أسرة كبيرة انتهت إليه[(1)].

وقد وصف ابن خلدون أحوال عصره بكثرة الفتن والاضطرابات والصراعات في بلاد الأندلس والمغرب، وكان أجداده من بني خلدون يحظون بمكانة رفيعة عند أمراء بني حفص، فتولوا أعمال الإدارة والحجابة، سوى والده الذي انصرف إلى الحياة العلمية فبرع في علوم الدين واللغة، ولما بلغ من العمر سبعة عشر عاماً نجا من ذلك الطاعون الجارف الذي اجتاح الأندلس والمغرب وبالأخص تونس عام (749هـ) سبعمائة وتسعة وأربعين للهجرة[(2)].

ولد ابن خلدون في تونس في غرّة رمضان سنة (732هـ) سبعمائة واثنتين وثلاثين للهجرة، ونشأ في كنف والده الذي اعتنى به منذ بواكير نشأته الأولى، وأشرف على إعداده إعداداً علمياً، فحفظ القرآن الكريم، وأخذ عنه العلوم الدينية واللسانية[(3)]. يقول ابن خلدون في هذا الإطار: "وربيت في حجر والدي رحمه الله إلى أن يفعت ... وفي خلال ذلك تعلمت صناعة العربية على والدي"[(4)].

كما تتلمذ على كبار العلماء بتونس، حيث قرأ القرآن الكريم بالقراءات السبع في إحدى وعشرين ختمة على أبي عبد الله الأنصاري [(5)]، وعرض عليه قصيدة الشاطبي اللامية في القراءات، والرائية في الرسم، وسمع **صحيح البخاري** من أبي البركات البلقيني[(6)]، وسمع **صحيح مسلم** وكتاب **الموطأ** من الوادياشي[(7)]، وتفقه بأبي عبد الله محمد بن عبد الله

الحياني[8] وأبي القاسم محمد القصير [9]، قارئاً عليه كتاب **التهذيب** لأبي سعيد البرادعي، وأخذ العلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية عن الأيلي[10] ملازماً إياه ثلاث سنوات، حيث كان يشهد له بالتبريز في ذلك[11].

وأمّا بخصوص مؤلفاته، فقد اشتهر منها كتابه في التاريخ الذي أسماه **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، وتضمّن قسمين: الأول: وهو المعروف باسم **المقدمة** –موضوع الدراسة والبحث–، والثاني: كتاب **التاريخ** نفسه.

وإضافة إلى هذا المصنف، ذكر لسان الدين ابن الخطيب في كتابه **الإحاطة بأخبار غرناطة** كتباً أخرى لابن خلدون هي: **شرح قصيدة البردة**، وتلخيص مجموعة من كتب ابن رشد، وتلخيص محصل فخر الدين الرازي، وكتاباً في الحساب، وتعريفاً مفيداً في المنطق، وشرح أرجوزة ابن الخطيب في أصول الفقه[12].

وقد فقدت هذه المصنفات باستثناء **التاريخ**، و**لباب المحصل في أصول الدين** [13]، و**شفاء السائل لتهذيب المسائل**، بيد أنّ المؤرخ محمد عنان أشار في كتابه **ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري** إلى كتاب وصل إلينا هو **الحلل المرقومة في اللمع المنظومة** شرح فيه ابن خلدون أرجوزة ابن الخطيب في أصول الفقه، وهي مخطوطة في جامع القرويين بفاس في نحو (176) لوحة ذات القطع الصغير[14].

وتوفي ابن خلدون بالقاهرة عن ستة وسبعين عاماً سنة (808هـ) ثمانمائة وثمان للهجرة، ودُفن بمدافن الصوفية خارج باب النصر[15].

المطلب الثاني
تعريف علم الكلام

تنوّعت تعريفات العلماء لعلم الكلام، فمنهم من عرّفه باعتبار موضوعه، ومنهم من عرّفه باعتبار وظيفته وغايته.

ونذكر من تعريفاته طبقاً لموضوعه تعريف التفتازاني له بأنّه: "العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"[16]، وكذلك تعريف الجرجاني بأنّه: "علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام" [17]، في حين أنّ البزدوي من الماتريدية عرفه بأنّه: "هو بيان المسائل التي هي أصول الدين التي تعلمها فرض عين"[18].

وأمّا تعريفه باعتبار وظيفته وغايته، فقد عرّفه الغزالي بقوله: "إنّ مقصود علم الكلام هو حفظ عقيدة أهل السنة[19] وحراستها من تشويش أهل البدعة"[20].

وعرّفه الإيجي بأنّه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد υ؛ فإنّ الخصم وإن خطأناه لا نخرجه عن علماء الكلام"[21].

وقد وافق الفيلسوف الفارابي في تعريفه لعلم الكلام المتكلمين الذين ذهبوا إلى تعريفه باعتبار غايته، فعرفه بأنّه: "صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء المحددة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها"[22].

وبالتأمل في مجموع هذه التعريفات نجد أنّها اتسمت بعدة مزايا منها؛ أنّها تتحدث عن الدين الإسلامي فقط، وتخرج بذلك منها الملل والنحل الأخرى، كما جاءت "تؤكد على الجانبين معاً: الجانب الإيجابي في علم الكلام الذي يقصد به إثبات العقائد الدينية، والجانب السلبي الذي يعمد إلى رد الشُبه عنها"[23].

كما أشارت إلى نوعين من الأدلة التي يعتمد عليها في إثبات قضايا العقيدة هما: الأدلة السمعية من القرآن الكريم أو السنّة النبوية فيما يستند في إثباته إلى

هذه الأدلة، كالبعث والحساب والجنّة والنّار والملائكة وغيرها، والأدلة العقلية فيما يعوّل في إثباته على هذه الأدلة مثل معرفة الله تعالى[24].

ونلحظ أنّ بعض هذه التعريفات توسّع في إدخال علماء المسلمين من سنّة وغيرهم في مصطلح علماء الكلام كتعريف الإيجي الذي "يشمل البحث في علم الكلام مذاهب المبتدعة حتى لو كانت خاطئة عند التحقيق، ما دام القائل بها ينسبها إلى الدين الإسلامي لشبهة عرضت له"[25].

وفي المقابل نلحظ أنّ بعض التعريفات قصرت علم الكلام على أهل السنّة والجماعة فقط، فابن خلدون –مثلاً– عرّف علم الكلام بأنّه: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف [26] وأهل السنّة"[27].

نجد أنّ التعريف الخلدوني لعلم الكلام لم يخرج عن دائرة التعريفات السابقة، حيث ركز فيها على ما أشارت إليه من أمرين؛ الأول: البرهنة على العقائد الدينية بالأدلة العقلية والسمعية على منهج أهل السنّة والسّلف، والثاني: ردّ شُبه الخصوم عنها، علاوة على أنّه لم يحدّد تاريخاً معيناً لنشأة تسمية علم الكلام بذلك.

وبذلك يكون ابن خلدون قد حدّد المصطلح المتعلق بعلم الكلام باعتبار غايته، بيد أنّه ربط تعريفه لعلم الكلام بأهل السنّة والسّلف وقصره عليهم، فأخرج بذلك غيرهم ممن دافعوا عن العقائد الإسلامية بطرقهم الخاصة بهم ومناهجهم المقررة عندهم.

وأوضح ابن خلدون أنّ السلف هم الصحابة والتابعون، فقال: "عصور السلف من الصحابة والتابعين"[28]، وأنّهم يعتمدون على الدليل النقلي في إثبات عقائد الإيمان، فقال في هذا السياق: "مسائل علم الكلام إنّما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنّها لا تثبت إلاّ به، فإنّ العقل معزول عن الشرع وأنظاره"[29].

كما جعل مصطلح أهل السنة في مقابل أهل الاعتزال والبدع، ويظهر ذلك جلياً من خلال تعقيبه على تفسير الزمخشري بعد أن عدّه من أفضل تفاسير اللغة والإعراب والبلاغة، فقال: "... إلاّ أنّ مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج عن مذاهبهم الفاسدة، حيث تعرض في آي القرآن من طرق البلاغة، فصار ذلك للمحققين من أهل السنة انحراف عنه وتحذير للجمهور من مكامنه[30]، فضلاً عن إشارته إلى كلام شرف الدين العراقي [31] – أحد شراح تفسير الزمخشري– وردّه على أدلة المعتزلة أنّه قال: "إنّ البلاغة إنّما تقع في الآية على ما يراه أهل السنّة لا على ما يراه المعتزلة[32].

وبناءً على ما تقدم، فإنّ ابن خلدون يرى أنّ الدفاع عن القضايا الكلامية السنيّة أمام خصومها من أهل البدع والأهواء إنّما يكون بالدليل النقلي الذي يستند إليه كلّ من السلف وأهل السنّة في إثبات المسائل الإيمانية، وبالدليل العقلي الذي يضيفه أهل السنة إلى الدليل النقلي في الاعتماد عليه في مواجهة خصومهم الذين يعدّون العقل أساساً في إثبات العقائد.

المطلب الثالث
موضوع علم الكلام

يتضح لنا من خلال التعريفات الواردة على علم الكلام أنّها تناولت موضوعه ضمناً أو صراحة، وهو العقائد الدينية التي تتمثل في الإلهيات فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ومتعلقاته، والنبوات وما يتعلق بها، والسمعيات كالآخرة والمعاد وأحوال يوم القيامة وأهوالها وغير ذلك.

وقد أشار التفتازاني إلى موضوع علم الكلام عند المتكلمين المتأخرين بقوله: "إنّ موضوعه هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية"[33].

ووافق ابن خلدون علماء الكلام في أنّ موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية قائلاً: "وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنّما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشُبه عن تلك العقائد"[34].

ولئن بيّن ابن خلدون بعد ذلك أنّ هذه العقائد الإيمانية تشمل أركان الإيمان منطلقاً في ذلك من السنة النبوية، غير أنّه عدّ التوحيد هو الموضوع الرئيس لعلم الكلام، حيث أشار إلى ذلك في مقدمته فقال: "وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"[35].

ووردت هذه الأركان الستة في حديث الرسول ε الذي أجاب فيه السائل عن الإيمان، وهو ما استند إليه ابن خلدون في بيان موضوع علم الكلام المتمثل في العقائد الإيمانية "وهي العقائد التي تقررت في الدين، قال ε حين سئل عن الإيمان: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره، وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام"[36][37].

وأكد ابن خلدون ذلك عند حديثه عن أصناف العلوم في عهده بأنّ: "التكاليف منها بدني، ومنها قلبي وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد ممّا لا يعتقد، وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر، والحجاج عن هذه الأدلة بالأدلة العقلية هو علم الكلام"[38].

ويبدو أنّ ما أورده ابن خلدون في هذا النّص لا يتعارض مع ما أشار إليه في هذا المطلب من اعتماد السلف على الدليل النقلي في إثبات عقائد الإيمان، ذلك أنّه عدّ ما جاء في القرآن الكريم من أدلّة إثبات لقضايا العقيدة أدلّة عقلية أفاد منها المتكلمون في استنباط صور الأدلّة العقلية الكثيرة للبرهنة على القضايا الإيمانية الموجودة في القرآن الكريم من ناحية، ومن ناحية أخرى للردّ على مثيري الشبهات على هذه القضايا.

المطلب الرابع
غايـة علـم الكـلام

تعدّ موضوعات علم الكلام أساس العلوم الشرعية؛ لأنّ هذه الموضوعات أصل لأحكام الشرع التي يعتمد في قبولها على صحة الاعتقاد لتحقيق الغاية التي يسعى المؤمن إليها وهي الفوز في الدنيا والآخرة، وهذا ما أشار إليه التفتازاني بقوله عن علم الكلام: "وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية"[39].

ويقصد بالفوز بالسعادة الدنيوية "أن يفوز المؤمن في الدنيا بانتظام معاشه، واستقرار حياته، وذلك بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع الإنساني على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وهذا يتحقق بواسطة الرسل الذين يختارهم الله I لإبلاغ رسالته"[40].

وأمّا الفوز بالسعادة الدينية فهي: "أن يفوز المؤمن أيضاً في الآخرة بالنجاة من العذاب المترتب على الكفر والعصيان وسوء الاعتقاد، والتمتع بالنعيم الدائم المقيم"[41].

كما ذكر العلماء فوائد أخرى لعلم الكلام تكمن في الانتقال من التقليد إلى اليقين، وإرشاد المسترشد بإيضـــاح الدليل له، وإقامة الحجـــة على المعاندين والملحدين، وحفظ قواعد الدين من شبهات المبطلين[42].

ويشارك ابن خلدون العلماء في أنّ الغاية من علم الكلام هي الدفاع عن القضايا العقدية بالأدلة، وإبطال شبهات المخالفين لها، وإقامة الحجة عليهم –حسب ما جاء في تعريفه لعلم الكلام– وذلك لتحصيل السعادة في الدنيا والآخرة، وهذا عين ما قرره من "أنّ المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد، وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل به السعادة، وأنّ ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية"[43].

ويؤكد ابن خلدون أنّ تحقيق غاية مطلوب المؤمن وهي الفوز بالسعادة الدنيوية والأخروية لا تكون إلاّ باعتقاد العقائد الإيمانية وفق التوجيه الرباني في اعتقادها، فيوصي قائلاً: "واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك؛ لأنّه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك"[44].

ولذا نجد ابن خلدون عندما بيّن أنّ موضوع علم الكلام "إنّما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية"[45] جعل الغاية من علم الكلام عنده هو أن "ترفع البدع وتزول الشكوك والشُبه عن تلك العقائد"[46].

وهذا يؤدي إلى القول بأنّ وظيفة علم الكلام تنحصر في الدفاع عن الدين، وإثبات قضاياه العقدية التي جاء بها القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة.

ولئن انفرد ابن خلدون عن سائر المتكلمين في حصر هذه الفائدة في صنفين من النّاس هما: العلماء، وطلبة العلم الذين يجدر بمعرفتهم العقدية أن تكون مؤيّدة بالدليل ومدعمة بالبرهان، فضلاً عن الدليل السمعي كونهم حملة السنّة، وذلك دفاعاً عنها ونصرة لها، إلاّ أنّه ربط وجود علم الكلام بوجود الملاحدة والمبتدعة، بحيث يوجد بوجودهم وينعدم بانعدامهم.

يقول في هذا الإطار: "وينبغي أن يعلم أنّ هذا العلم هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملاحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمّة من أهل السنّة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنّما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأمّا الآن فلم يبق فيها إلاّ كلام تنزه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه، ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم بعض المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النّقص، فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب، لكنّ فائدته في آحاد النّاس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها"[47].

يستفاد من نصّ ابن خلدون أنّه لم يربط علم الكلام بالحكم الشرعي وإنّما ربطه بالضرورة؛ فإذا كانت غاية علم الكلام الدفاع عن العقيدة أمام خصومها من ملاحدة ومبتدعة ففائدته عظيمة ووجوده ضروري، ولكن مع استقرار العقيدة وانقراض الملاحدة في زمانه أو في أي زمان آخر فـــإنّ فائدة علم الكلام تكاد تكون معدومة سوى تدريب طالب العلم على طرق المجادلة.

وهنا يبدو أنّ رأي ابن خلدون في علم الكلام مقتصراً على الدفاع عن العقيدة في حال تعرضها لشبهة في أيّ زمان، فإذا ما انتهت هذه الشبهة انتهى دوره العام، ويقرأ من قبل العلماء وطلبة العلم.

وليدلل ابن خلدون على أهمية علم الكلام فقد عدّه من العلوم النقلية في سياق تصنيفه لعلوم عصره حيث قسمها إلى قسمين: علوم عقلية، وعلوم نقلية، وجعل لكلّ واحد منهما أداة لتحصيلها؛ فأمّا العلوم العقلية فتتمثل في علوم الفلسفة والحكمة، وسمّيت بذلك؛ لأنّ الإنسان يتوصل إليها بعقله، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها وبراهينها، وأمّا العلوم النقلية فإنّ مصدرها الوحي وتشتمل على علوم القرآن من التفسير والقراءات، وعلوم الحديث، وعلوم الفقه وأصوله، والفرائض، وعلم الكلام"[48].

وأوضح بعد هذا التصنيف أنّ هناك علوما آلية لغيرها تستخدم كوسائل لعلوم العقل والنّقل وآلات لها، وتتمثل في علوم اللسان العربي من نحو، ولغة، وبيان، وأدب، والحساب، والمنطق، وغيرها[49].

وملاك القول، فإنّ غاية علم الكلام في النّص الخلدوني تكمن في معرفة العقائد الإيمانية معرفة يقينية مبنية على الدليل، والقدرة على إثبات هذه العقائدبالأدلة العقلية والنقلية، ودفع الشبهات عنها بالحجج والبراهين.

وتحقيقاً لاستمرارية هذه الغاية، فإنّ ابن خلدون لا ينكر أهمية علم الكلام في مراحله الأولى، وأنّ تعلمه ضروري كسائر علوم الدين؛ لأنّه قائم على النّص، ومع ذلك حصره في العلماء وطلبة العلم لعدم الحاجة إليه في زمانه.

المطلب الخامس

نشأة علم الكلام ومراحل تطوره

تناول المؤرخون مراحل علم الكلام وتطوره في إطار حديثهم عن نشأته وتاريخه [50]، وذهب ابن خلدون في تحديد نشأة علم الكلام إلى أنّه مرّ في أطوار ثلاثة هي: طور النّشأة، وطور المتقدمين، وطور المتأخرين.

ولنتحدث الآن عن كلّ واحد من هذه الأطوار بشيء من التفصيل:

أولاً: طور النّشأة:

يحسن بنا قبل الحديث عن طور النّشأة معرفة حالة المسلمين قبل هذا الطور، وتحديداً في العصر النّبوي، حيث كان المسلمون يتلقون عقائدهم من الرسول ε بآية قرآنية أو حديث نبوي دون الخوض في بحوث فلسفية أو كلامية، إلاّ أنّنا نجد في تلك النصوص تحريراً للعقل من قيوده، ودعوة للنّظر والتفكر في مخلوقات الله التي كانت في غاية الإتقان والإبداع والحكمة[51]. قال تعالى: **[وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ* وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ]**[20-21: الذاريات].

كما نجد في القرآن الكريم والسنّة النبوية نصوصاً تثبت أصول العقيدة الإسلامية لإقناع الناس بها، كوجود الله تعالى، ووحدانيته، وتنزيهه عن الشريك والولد، وإثبات نبوة الأنبياء عليهم السلام، والبعث، وغيرها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد نصوصاً تجادل المخالفين للإسلام من ملحدين، ووثنيين، ويهود، ومسيحيين، وغيرهم من أصحاب الملل والنّحل. قال ابن تيمية: "إنّ في القرآن والحكمة النّبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصول الدين"[52].

واستفاد المتكلمون من هذه النصوص في تفصيل أدلتها واستخدامها كمقدمات في الاستدلال العقلي على إثبات القضايا العقدية والردّ على مخالفيها. يقول د. حسن الشافعي: "فقد أسهمت السنّة المطهرة في وضع أسس الاستدلال العقلي والمناظرة المشروعة حول مسائل العقيدة، بغرض البحث عن الحقيقة، مع الاستهداء دائماً بنور الوحي"[53].

ويوجهنا القرآن الكريم عند دعوة الآخرين إلى الإسلام، أو مجادلة مخالفيه أن تكون في نطاق الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن. يقول تعالى: **[ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ]**[125: النحل]، ويقول I: **[وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ * اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ]**[68-69: الحج].

ولئن نهى رسول الله ε عن الجدل المفضي إلى زرع بذور الخلاف بين المسلمين، والتنازع في أمور دينهم، وشقّ وحدة صفهم، وإثارة العداوة والبغضاء بينهم، غير أنّه لم ينكر على الصحابة -رضوان الله عليهم- استفسارهم حول مسائل العقيدة، "فقد كانوا يوردون على رسول الله ε ما يشكل عليهم من الأسئلة والشبهات فيجيبهم عنها بما يثلج صدورهم، وقد أورد عليه ε الأسئلة أعداؤه وأصحابه: أعداؤه للتعنف والمغالبة، وأصحابه للفهم والبيان وزيادة الإيمان، وهو يجيب كلاً على سؤاله، إلاّ ما لا جواب عنه كالسؤال عن وقت الساعة"[54].

ويستفاد من هذا النّص أنّه لم يظهر خلاف في عهد رسول الله ε في أمور العقيدة بسبب وجوده بين ظهراني المسلمين، حيث كان يجيب عن أسئلتهم، وينهاهم عن البحث فيما تشابه عليهم، يشير إلى ذلك يحيى هاشم فرغل بقوله: "وإذا كان الرسول ε ينهى

جماعة من أصحابه عن ممارسة الجدل فيما بينهم لغير حاجة غير داعي المراء، فإنّه ما كان ليعرض عن إجابة المتوجه إليه بالسؤال مخلصاً في سؤاله، شاعراً بالحاجة النّفسية الحقيقية، الحاجة إلى طمأنينة القلب[55].

ويؤيّد ذلك ما رواه أبو هريرة τ عن النّبي ε أنّه قال: "يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا، من خلق كذا، حتى يقول من خلق ربّك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته"[56].

وكذلك ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أنّه قال: "خرج رسول الله ε ذات يوم والنّاس يتكلمون في القدر، قال: وكأنّما تفقأ في وجهه حبّ الرمان من الغضب، فقال لهم: ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض، بهذا هلك من كان قبلكم"[57].

وقد أشار ابن خلدون إلى أنّ مرحلة ما قبل نشأة علم الكلام الممتدة من عهد الرسول ε إلى أواخر القرن الهجري الأول كانت تتسم بالتوقف في قضايا العقيدة، والقبول بها، والتسليم لها من قبل الصحابة والتابعين، فيقول في سياق حديثه عن المحكم والمتشابه: "وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه، وقضوا بأنّ الآيات من كلام الله فآمنوا بها، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرؤوها كما جاءت، أي آمنوا بأنّها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء، فيجب الوقف والإذعان له"[58].

وطرأت بعد ذلك عوامل عديدة أدّت إلى نشوء علم الكلام وفتح باب الجدل حول مسائل العقيدة أهمها: اتساع الفتوحات الإسلامية، واعتناق أبناء البلاد المفتوحـــة الإسلام، ولم يتخلصـــوا ممّا ورثوه عـــن عقائدهم القديمة من شبه وإشكالات، ووجود المتشابه والمحكم في القرآن الكريم، وشيوع استعمال الكنايات والمجازات فيه[59].

وحدّدت بدايات ظهور علم الكلام في العصر الأموي على أيدي الجهمية والقدرية والمعتزلة [60] في نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني الهجـــري[61]. يؤكد ذلك ما أورده التفتـــازاني من أنّ "معظم خلافياته (أي علم الكلام) مع الفرق الإسلامية، وبخاصة المعتزلة؛ لأنّهم أول فرقة أسّسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنّة، وجرى عليه جماعة من الصحابة –رضوان الله عليهم أجمعين– في باب العقائد"[62].

وأيّد طاش كبرى زادة ما ذهب إليه التفتازاني، إلاّ أنّه كان أكثر تحديدا لهذه الفرق والفترة الزمنية التي ظهر فيها علم الكلام، فنجده يقول: "اعلم أنّ مبدأ شيوع الكلام كان على أيدي المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة"[63].

ويرجع ابن خلدون نشأة علم الكلام إلى ظهور البدع الاعتزالية موافقا التفتازاني في كون المعتزلة أول فرقة أحدثت مسائل خالفت فيها مذهب أهل السنّة، فقال: "لمّا كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء وألف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب"[64].

ثم يبيّن ابن خلدون أنّ بدعة المعتزلة تكمن في أنّهم انطلقوا من الآيات المتشابهة في تعميم هذا التنزيه على جميع الآيات القرآنية السالبة عن الله التشبيه بالخلق؛ لذلك فإنّ المعتزلة "قضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامهما، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم ...، وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام ...، وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر، ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس، فقضوا بأنّ القرآن مخلوق بدعة صرّح السلف بخلافها"[65].

ولذلك نجد ابن خلدون يعدّ وجود الآيـــات المتشابهة في القرآن الكريم العامل الرئيس لنشأة علم الكلام، وسبباً من أسباب ظهور المدارس الكلامية، حيث إنّ "القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة وهي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الإيمان بها، ووقع في كلام الشارع –صلوات الله عليه– وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، ثمّ وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه، وقضوا بأنّ الآيات من كلام الله فآمنوا بها، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ...، وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا في التشبيه"[66].

ولا يُفهم من عدم ذكر ابن خلدون لعوامل نشأة علم الكلام الأخرى أنّه يقلّل من أهميتها، ولكنّه أراد أن يشير إلى العامل الأهمّ الذي قصر عليه حديثه في هذا السياق، ليدلل على دوره في ظهور الآراء الاعتزالية أو البدع كما عبّر عنها.

ثانياً: طور المتقدمين:

يبدأ هذا الطور زمنياً من أوائل القرن الثاني الهجري، وينتهي في أواخر القرن الخامس الهجري تقريباً[67].

وقد ظهرت في هذا الطور عدة مذاهب كلامية بعضها في المشرق كالمعتزلة والأشاعرة، وبعضها في بلاد ما وراء النهر كالماتريدية.

وذهب د. عزمي طه إلى رأي آخر فأشار إلى أنّه ظهر في طور المتقدمين مذهبان كلاميان؛ الأول: مذهب المعتزلة الذي بيّنا بداية ظهوره في الطور السابق، والثاني: مذهب الأشاعرة[68].

ويتجلى هذا الطور في النّص الخلدوني الذي يشير إلى سيطرة المدرسة الاعتزالية على علم الكلام بمساندة بعض الخلفاء العباسيين [69]، وإكراه الناس على اعتقاد آرائها بالقوة، وذلك في بداية القرن الثاني الهجري، فجاء النّص ليعبّر عن معاناة الناس من تسلط المعتزلة عليهم آنذاك، حيث "قضوا بأنّ القرآن مخلوق بدعة صرّح السلف بخلافها، وعظم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها، وخالفهم أئمّة السلف فاستحل لخلافهم إيسار كثير منهم ودماؤهم"[70].

وتربّعت المعتزلة بذلك على عرش علم الكلام حوالي قرنين من الزمان ما بين المائتين الأولى والثالثة للهجرة حتى ظهور مذهب الأشاعرة[71].

ويبيّن ابن خلدون أنّ ظهور المذهب الجديد المتمثل في المذهب الأشعري كان بسبب اضطهاد المعتزلة لمخالفيهم زهاء مائتي سنة كانت كفيلة بأن تصطبغ بالبدع الاعتزالية، ممّا مهد الطريق إلى التصدي لها على يد أبي الحسن الأشعري الذي انخلع من دائرة المعتزلة بعد أن مكث فيها أربعين سنة، وكان ذلك الانقلاب في سنة (300هـ) ثلاثمائة للهجرة، أي مع مطلع القرن الرابع الهجري[72].

يقول ابن خلدون في هذا السياق: "... وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنّة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين، فتوسّط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصّصة لعمومه"[73].

وقد سبق تحوّل الأشعري من الاعتزال إلى أهل السنّة مناظراته مع أستاذه أبي علي الجبائي حول بعض البدع الاعتزالية كتعليل أفعال الله تعالى، ووجوب فعل الصلاح والأصلح[74]، حيث كان الأشعري يورد على الجبائي الأسئلة ولا يجد فيها جواباً شافياً فيتحيّر في ذلك، ليعلن بعد ذلك انخلاعه من عقائد المعتزلة في خطبة منبرية في المسجد الجامع بالبصرة[75].

وهكذا تبوأ الأشعري مكانه في هذا الطور، وأسّس مدرسة كلامية على مذهب أهل السنّة، "فلا هو أهمل العقل، ولا هو عطل النّص، وإنّما ردّ للنّص منزلته اللائقة به، وجعل للعقل وظيفة هي إدراك النّص وفهمه، فنفى مشابهة الله تعالى لخلقه، وأثبت صفات المعاني، بما في ذلك صفتا السمع والبصر، كما أثبت الكلام النفسي لله Y، فانهارت بذلك عقيدة خلق القرآن"[76]، حيث ناقش المعتزلة وردّ عليهم، وتكلم معهم في بدعهم التي قالوا بها كالصلاح والأصلح، والتحسين والتقبيح، وغيرها، وهكذا أبرز ابن خلدون بذلك دور الأشعري في الدفاع عن مذهب السلف[77].

ويتابع ابن خلدون الكلام عن انتشار المذهب الأشعري بعد ذلك في الساحة الفكرية، فيقول: "وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعده تلاميذه كابن مجاهد وغيره" [78]، حيث قاموا بتنظيم المذهب وتهذيبه ليتابع علم الكلام مسيرته في هذا الطور بطريقة يطلق عليها ابن خلدون طريقة المتقدمين[79] التي يتمثل منهجها في وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها أدلتهم الكلامية وفق العقائد الإيمانية لتوقف الأدلة عليها.

ويعدّ ابن خلدون الباقلاني من أبرز أتباع الأشعري الذين قاموا بتقعيد مذهبه، حيث كان من أهم سمات هذا الطور "وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأنّ العرض لا يقوم بالعرض، وأنّه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك ممّا تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"[80].

كما لم يغفل ابن خلدون دور الجويني في تطوير المذهب الأشعري وفق طريقة المتقدمين الكلامية فيقول: "ثمّ جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي فأملى في الطريقة كتاب **الشامل**، وأوسع القول فيه، ثمّ لخصه في كتاب **الإرشاد**، واتخذه النّاس إمامًا لعقائدهم"[81].

ويبرز فضل الجويني على المذهب الأشعري أنّه "زاده بياناً ووضوحاً وتأييداً مع وضع قواعده وأسسه الثابتة التي تجعله يصمد لكلّ الآراء المخالفة ويعلو عليها في النّهاية"[82].

ويؤكد ما ذكره ابن خلدون من أثر الجويني على الفكر الأشعري أنّنا نجد للنظرة الأولى ميلاً من الجويني إلى استخدام العقل، ومغالاة في التأويل، وأفكاره فلسفية عميقة ودقيقة تظهر بوضوح في كتابه **الشامل**، وكذلك نجد قوة في الجدال وتمرساً به من كثرة مجادلاته ومناقشاته مع المخالفين، وبراهين منطقية، وحججاً فلسفية لتدعيم البناء الكلامي للمذهب الأشعري، حيث لم يلتزم منهجاً معيناً في كل آرائه، فقد كانت ظروف البحث هي التي تملي عليه المنهج، وكان يميل إلى تحديد المصطلحات والمفهومات تحديداً قاطعاً قبل البدء في مناقشة المسائل، فنجد أحياناً قياساً للغائب على الشاهد، وسبراً وتقسيماً، ومناهج قياسية واستقرائية[83].

ويختم ابن خلدون حديثه عن طريقة المتقدمين باعتبارها الطريقة التي تقرّر بها عقائد الإيمان قائلاً: "وأمّا محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنّما هو للطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب **الإرشاد**"[84].

ثالثاً: طور المتأخرين:

يبدأ هذا الطور مع بداية القرن السادس الهجري، وينتهي بانتهاء القرن التاسع الهجري [85]. وقد ساد المنطق في هذا الطور، واعتمد متكلمو الأشاعرة فيه وعلى رأسهم الغزالي والرازي المنطق الأرسطي، وأدركوا أنّه معيار للأدلة، فأعادوا النظر في طريقة المتقدمين، وردوا قولهم بأنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وقد سمّى ابن خلدون هذه الطريقة بطريقة المتأخرين.

ووصف ابن خلدون المنهج الذي سار عليه المتأخرون في هذا الطور بقوله: "... ثمّ انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملة وقرأة الناس، وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنّه قانون ومعيار للأدلة فقط، يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها، ثمّ نظروا في تلك القواعد المقدمات في فنّ الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدلّت إلى ذلك، وربّما أنّ كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، فلمّا سبروها بمعيار المنطق ردّهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمّى طريقة المتأخرين ... وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي –رحمه الله-، وتبعه الإمام ابن الخطيب (الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم(86).

ولم يكتف متكلمو هذا الطور باعتماد المنطق معياراً للأدلة كمنهج لطريقة المتأخرين بل "أدخلوا فيها الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم"(87).

ثمّ بالغ المتكلمون من بعدهم في دراسة كتب الفلسفة، والتبس عليهم أمر علمي الفلسفة والكلام فحسبوهما علماً واحداً؛ الأمر الذي دفعهم إلى مزج الكلام بالفلسفة كما فعل البيضاوي، والتفتازاني، والإيجي، وغيرهم.

وعبّر ابن خلدون عن هذا الخلط بين الفلسفة والكلام قائلاً: "ثمّ توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما"(88).

ويجمل ابن خلدون الحديث عن منهج هاتين الطريقتين بأنّ طريقة المتقدمين فيها تقرير للعقائد على منهج السلف، كما أنّه عدّ ما جاء في كتب الغزالي والرازي خروجاً عن طريقة المتقدمين، ولكنّه ليس خروجاً بالكلية، ومع ذلك فلم يقعا فيما وقع فيه المتأخرون من بعدهم "وإن وقع فيهما مخالفة للإصلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل، والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم"(89).

وأمّا طريقة المتأخرين، فيرى ابن خلدون أنّ التي اختلط فيها علم الكلام بعلم الفلسفة قد أصبح من الصعوبة فيها التمييز بين القضايا الكلامية والفلسفية، وعليه فإنّه يذهب إلى القول بقصر هذه الطريقة على العلماء وبعض طلبة العلم وعدم تجاوزها غيرهم.

ويمكن توجيه قول ابن خلدون المتمثل في التباس علمي الكلام والفلسفة على العلماء أنّه لا يخفى عليهم الفرق بين هذين العلمين، إلاّ أنّهم قاموا بإدراج مسائل كلّ من العلمين في الآخر، وإقحامها في غير موضعها، وجعل المبادئ المنطقية مقدمة ضرورية لفهم العقيدة بطريقة معقولة، ليسهل بعد ذلك الدفاع عنها بردّ الشبهات وإيراد الأدلة؛ الأمر الذي جعل من جاء بعدهم يقع في الالتباس بين مسائلهما، وعدم التمييز بينهما، فكان ذلك دافعاً لابن خلدون بأن يوصي بعدم تعميم طريقة المتأخرين على الساحة العلمية، وجعلها خاصة ببعض طلبة العلم والدارسين للمذاهب المخالفة، ليتسنى لهم الوقوف على أدلة الخصم ومناقشتها ودحضها.

يقول ابن خلدون في هذا الصدد: "ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميّز أحد الفنين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في **الطوالع**، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم (90)، إلاّ أنّ هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها، وأمّا

محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنّما هو للطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب **الإرشاد** وما حذا حذوه، ومن أراد إدخال الردّ على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب"[91].

ويرجع ابن خلدون ذلك الالتباس الواقع بين العلمين إلى "اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنّه إنشاء لطلب الاعتداد بالدليل وليس كذلك، بل إنّما هو ردّ على الملحدين"[92].

ويرى ابن خلدون أنّه يمكن رفع الالتباس بين علمي الكلام والفلسفة في طريقة المتأخرين ليتم التمييز بينهما بقصر مسائل الطبيعيات [93] والإلهيات[94] على علم الفلسفة وفصلها عن علم الكلام، فقال: "وأمّا النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلمين، فاعلم ذلك لتميز به بين الفنين، فإنّهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف والحق مغايرة كلّ منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل"[95].

وهنا نلحظ أنّ النّص الخلدوني قرّر الفصل بين الكلام والفلسفة من حيث الموضوع والمنهج والغاية، وذلك ليعالج مشكلة تحديد موضوع علم الكلام التي نشأت من ذلك الاختلاط بين موضوعات الكلام وموضوعات الفلسفة، وبخاصة عند المتأخرين من المتكلمين، فقصر علم الكلام على مسائل الاعتقاد لغاية محددة هي إثبات العقائد والدفاع عنها.

وهكذا، بعد أن بيّن ابن خلدون خصائص كلّ من طريقتي المتقدمين والمتأخرين يحسن بنا معرفة موقفه من هاتين الطريقتين، فنرى أنّه رفض طريقة الفلاسفة، حيث خصّص في المقدمة فصلاً بيّن فيه موقفه الرافض للفلسفة عنونه بـــ "فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها"[96].

ولئن رفض ابن خلدون الفلسفة لأنّه يطلب العلم، غير أنّه: "لا يثور على الفلسفة كتفكير عقلاني منطقي، بل يثور على الفلسفة كوسيلة للبحث في الميتافيزيقا التي يراها بعيدة المنال وطلباً من المحال"[97].

وفي المقابل نجده يتبنى منهج المتكلمين، فيرى أنّ الأخذ بأدلتهم العقلية التي أقاموها على القضايا العقدية لا يكون إلاّ بعد إثباتها بالأدلة النّقلية المتلقاة من السّلف، فقال: "... لأنّ مسائل علم الكلام إنّما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه" [98]، ويقول في موضع آخر بعد أن يذكر العقائد المقررة في الدين: "هذه أمّهات العقائد معللة بأدلتها العقلية، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة، وعن تلك الأدلة أخذها السلف، وأرشد إليها العلماء، وحققها الأئمّة"[99].

ويكون ابن خلدون بذلك قد اعتمد على الدليل النقلي ابتداء في إثبات العقائد، إلاّ أنّه لم يغفل دور الدليل العقلي في دحض شبه أهل البدع وإبطال استدلالاتهم، فقال عن منهج المتكلمين في إقامة الحجج: "إنّما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شُبه أهل البدع عنها الذين زعموا أنّ مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها"[100].

وعليه، فإنّ وجه الاستدلال عند ابن خلدون بالأدلة العقلية على العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع إنّما يكون لرفع البدع وإزالة الشكوك والشبه عن تلك العقائد[101].

وهكذا، فإنّ ابن خلدون وإن أكد على أهمية العقل في إدراكه وفق ما تصل إليه الحواس، إلاّ أنّه صرّح بعدم إمكانية بحث أمور الغيب بطريق العقل بحثاً يوصل إلى اليقين [102]، فنجده يقول: "ليس ذلك بقادح في العقل وإدراكه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنّك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق

الصفات الإلهية، وكلّ ما وراء طوره، فإنّ ذلك طمع في محال"[103].

ولئن خالف ابن خلدون مذهب المبتدعة "الذين اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه، ففريق أشبهوا في الذات في اعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك، فوقعوا في التجسيم الصريح، ومخالفة آي التنزيه المطلق ... وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك، وآل قولهم إلى التجسيم فنزعوا مثل الأولين" [104]، فقد ذهب إلى الإيمان بهذه الصفات كما هي "لئلا يكر النفي على معانيها بنفيها، مع أنّها صحيحة ثابتة من القرآن"[105].

وبذلك يقرر ابن خلدون ما ذهب إليه في سياق حديثه في وجوب الإيمان بما ورد في القرآن الكريم من وصف الذات الإلهية "بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة"[106]، حيث فسّرها الرسول ε والصحابة والتابعون على ظاهرها، كما "وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه، وقضوا بأنّ الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرؤوها كما جاءت ... فيجب الوقف والإذعان له"[107].

ومعنى ذلك كله أنّ ابن خلدون يجعل العقل ميزاناً صادقاً في أمور الحسّ والتجربة، ولا ينكر فضله، ولكنّه يحدّد نطاقه وميدانه، فيجعله عاجزاً عن إدراك الحقائق الإلهية بنفسه، فموقفه إزاء العقل قريب من موقف الغزالي، وهو إن اعتمد على العقل في استنباط الفروع من الأصول في الأمور الدينية، إلاّ أنّه لا يعتمد عليه وحده في إدراك الأصول نفسها، وهو يردّ على الفلاسفة الذين يزعمون أنّ العقل قادر على الإحاطة بكلّ شيء ليجعل للعقل مجالاً وللشرع مجالاً آخر، فيقول في هذا الصدد: "إنّ قوماً من عقلاء النّوع الإنساني زعموا أنّ الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأنّ تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النّظر لا من جهة السمع فإنّها بعض من مدارك العقل"[108].

ويحكم ابن خلدون ببطلان رأي الفلاسفة المتمثل في إدراك العقل لكلّ شيء قائلاً: "واعلم أنّ هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه" [109]؛ وذلك لأنّ العقل البشري قاصر عن إدراك ما يقع وراء الحسّ؛ ولأنّ ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه[110].

الخاتمة:

يمكن تلخيص النتائج التي تمّ الوصول إليها من خلال البحث بما يأتي:

1- قصر ابن خلدون تعريفه لعلم الكلام على أهل السنة والسلف، ليخرج بذلك غيرهم من دائرة المنافحين عن العقائد الإسلامية، وقد نظر في هذا التعريف باعتبار غايته مخالفاً مَن عرّفه باعتبار موضوعه، حيث إنّه لم يضف جديداً إلى من سبقوه في هذا العلم.
2- يرى ابن خلدون ضرورة الاستناد إلى الدليل النقلي والدليل العقلي في إثبات قضايا الإيمان والدفاع عنها أمام الخصوم، ولئن عدّ علم الكلام من العلوم النقلية التي مصدرها تلقي الوحي، غير أنّه لم ينكر فضل العقل ودوره في الإدراك، محدّداً دائرته ليجعل له ميداناً وللشرع ميداناً آخر.
3- إنّ موضوع علم الكلام عند ابن خلدون هو أركان الإيمان الستة معتمدا في ذلك على حديث جبريل υ المشهور، معتبراً أنّ الغاية السامية لعلم الكلام هي التوحيد الذي يعد سرّ هذه العقائد الإيمانية.
4- ابتعد ابن خلدون في تحديد موضوع علم الكلام عن عبارات المتكلمين سيما المتأخرين منهم، وانطلق في بيان موضوعه بالاعتماد على حديث جبريل المشهور.

5 -ذهب ابن خلدون إلى انحسار دور علم الكلام في عصره لانتهاء قضايا الملاحدة والمبتدعة، وربطه وجوداً وعدماً بوجود الملاحدة؛ ممّا حدا به أن يحصر فائدة علم الكلام في العلماء وطلبة العلم ليتدربوا على أساليب الجدل عند الحاجة إليها، ليجعل بذلك علم الكلام مقتصراً على محاجة الخصوم دون أن يكون له دور شامل في جميع قضايا العقيدة.

6 -قسّم ابن خلدون تاريخ علم الكلام إلى ثلاثة أطوار: طور النّشأة، وطور المتقدمين، وطور المتأخرين. وقد اتسم عصر ما قبل النشأة بتسليم الصحابة والتابعين لقضايا العقيدة والقبول بها كما جاء بها النبي ε كما أبدى موافقته على طور المتقدمين وامتدح الأشعري وقدّر دوره في تطوير علم الكلام على طريقة أهل السنّة، ولكنه لم يبد رضاه عن طريقة المتأخرين فيما بعد الغزالي، حيث خلطوه بالفلسفة، وإن كان جعل الحاجة إلى علم الكلام منتهية في زمان ليس منه إثارة فلسفة، وهو في هذا الطور يكتفى بدراسته للمختصين من العلماء وطلبة العلم.

7 -أرجع ابن خلدون نشأة علم الكلام إلى ظهور البدع بشكل عام، وأهمها ظهور بدع المعتزلة المخالفة لمذهب أهل السنّة، حيث عدّ وضع الآيات المتشابهة في القرآن الكريم عاملاً رئيساً في هذه النشأة وظهور الفرق الكلامية.

8 -ظهر في طور المتقدمين ثلاث مدارس كلامية؛ مدرسة الاعتزال التي سيطرت على الساحة الكلامية قرنين من الزمان، وأكرهت الناس على معتقداتها بتأييد بعض خلفاء بني العباس لأفكارها، والمدرسة الأشعرية التي تصدت للبدع الاعتزالية، وكان للباقــلاني دور هام في تقعيــد المذهب الأشعري ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليهــا الأدلة وكذا دور الجوينـــي في تطوير هذا المذهب، والمدرسة الماتريدية التي ظهرت في بلاد ما وراء النهر على يد أبي منصور الماتريدي، وكانت قريبة جداً من معتقد المدرسة الأشعرية وإن اختلفت معها في المنهج قليلاً.

9 -عدّ ابن خلدون طريقة المتقدمين الكلامية هي الطريقة التي تقرر بها عقائد الإيمان، وانتقد طريقة المتأخرين لخلطها بين قضايا الفلسفة وقضايا علم الكلام، ممّا أدى إلى صعوبة التمييز بينهما، ووقوع لبس في أمرهما حتى ظنّ أنهما علم واحد، لذا فهو يوصي بقصر هذه الطريقة على بعض طلبة العلم فقط دون غيرهم.

الهوامش:

(1) انظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت 808هـ/ 1406م)، **تاريخ ابن خلدون** ، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1992م، ج7، ص451. ومحمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ/1497م)، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** ، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، ج 4، ص145. وخير الدين الزركلي (ت 1295هـ/1878م)، **الأعلام،** بيروت، لبنان، ط 16، كانون الثاني/ يناير 2005م، ج3، ص330.

(2) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون** ، ج7، ص ص 457، 470.

(3) **المصدر ذاته،** ج7، ص457.

(4) **المصدر ذاته،** ج7، ص457.

(5) هو أبو عبد الله محمد بن سعد بن بُرّال الأنصاري، كان إماما في القراءات، وأصله من جالية الأندلس من أعمال بلنسية، انظر: ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون،** ج7، ص457.

(6) لم نعثر له على ترجمة.

(7) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي، كان إمام المحدثّين بتونس. انظر: ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون،** ج7 ص458.

(8) لم نعثر له على ترجمة.

(9) لم نعثر له على ترجمة.

(10) هو أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الأيلي، شيخ العلوم العقلية بالمغرب، أصله من تلمسان وبها نشأ وقرأ كتب التعليم، ثم أقام أواخر حياته بالقاهرة، وتولى فيها قضاء المالكية والتدريس، ت 781هـ. انظر: ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج7، ص ص459، 465.

(11) انظر: ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج7، ص ص458، 459. والسخاوي، **الضوء اللامع**، المجلد الثاني، ج4، ص145.

(12) لسان الدين الخطيب (ت 776هـ/1374م)، **الإحاطة بأخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله بن عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1395هـ/1975م، ج3، ص507.

(13) قام بتحقيق هذا الكتاب د. رفيق العجم، وتولت طباعته طبعة أولى دار المشرق ببيروت سنة1995م.

(14) محمد عبد الله عنان، **ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1352هـ/1933م. ص142. وانظر في هذا الصدد: عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات ابن خلدون**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط 2، 1399هـ/1979م، ص ص39–41.

(15) انظر: السخاوي، **الضوء اللامع**، المجلد الثاني، ج4، ص146.

(16) مسعود بن عمر التفتازاني (ت 793هـ/1390م)، **شرح المقاصد**، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ج1، ص177.

(17) علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ/1413م)، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1416هـ/1995م، ص185.

(18) انظر: محمد بن محمد البزدوي (ت 493هـ/1099م)، **أصول الدين**، تحقيق: هانز بيتر لنس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1963م، ص 15. وانظر: محمد بن محمد بن أبي شريف (ت 905هـ/1499م) **المسامرة في شرح المسايرة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002م، ص 21. كما عرّفه كل منّ الإباضية والشيعة بحسب موضوعه. انظر: د. فرحات الجعبيري، **البعد الحضاري للعقيدة الإباضية**، 1987م، ص92. د. عبد الهادي الفضلي، **خلاصة علم الكلام**، قم، دار الكتاب الإسلامي، ص9.

(19) أهل السنّة: هم الذين كانوا على منهج السلف الصالح من التمسك بالقرآن والسنة والآثار المروية عن رسول الله ε وعن أصحابه – رضوان الله عليهم–، ليتميزوا عن مذاهب المبتدعة وأهل الأهواء. انظر: حمد السنان وفوزي العنجري، **أهل السنّة الأشاعرة: شهادة علماء الأمة وأدلتهم**، دار الضياء للطباعة والنشر، الكويت، ط 1، 1427هـ/2006م، ص ص80–81.

(20) محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ/1111م)، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تعليق: محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، مصر، ص 18. ومن الجدير بالذكر أن تعريفه هنا لعلم الكلام لا يتناقض مع ما أورده في كتاب قواعد العقائد ضمن كتابه **إحياء علوم الدين** الذي يمنع فيه تعليم صنعة الجدل والكلام للصبية والعوام، وأن يشتغلوا بتلاوة القرآن الكريم وتفسيره، وقراءة الحديث ومعانيه، ويشتغلو بوظائف العبادات، ليقرر بعد ذلك ما ذهب إليه في كتابه **المنقذ من الظلال** المشار إليه في متن الرسالة ويقول عن علم الكلام في كتاب قواعد العقائد: "... بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل". انظر: محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ/1111م)، **إحياء علوم الدين** وبذيله كتاب **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار** لعبد الرحيم العراقي، دار الفكر، بيروت، ج1، ص97. وانظر في هذا الإطار: ص ص94–98.

(21) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت 756هـ/1355م)، **المواقف**، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة، مكتبة سعد الدين، دمشق، ص7.

(22) انظر: محمد بن محمد بن طرخان (الفارابي)، **إحصاء العلوم**، تحقيق وتقديم: عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968م، ص69.

(23) د. حسن الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، مكتبة وهبة، القاهرة، ص2، 1411هـ/1991م، ص19. والذي نراه أنّ كلا الدورين يعدان من باب الوصف الإيجابي؛ ذلك أنّ ردّ الشُبه ليس منهجاً سلبياً، وإنّما هو ردّ ايجابي على فكر سلبي.

(24) د.محمود عبيدات، **العقيدة الإسلامية**، 1999م، ص4.

(25) د. حسن الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص19.

(26) السلف هم الذين كانوا في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، وهم الصحابة والتابعون وأتباع التابعين، انظر: إبراهيم البيجوري (ت 1276هـ/1860م)، **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ/1989م، ص91.

(27) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت 808هـ/ 1406م)، **مقدمّة ابن خلدون**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص458. وتشير د. منى أبو زيد إلى أنّ ابن خلدون أضاف فصلا بعنوان: "كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنّة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات"، وهو غير مثبت في جميع نسخ المقدمة، ولذلك لم نعتمد هذا الفصل في هذه الدراسة. انظر: د. منى أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1997م، ص15.

(28) ابن خلدون، **المقدمة**، ص441.

(29) المصدر ذاته، ص495.

(30) ابن خلدون، **المقدمة**، ص440.

(31) هو شرف الدين الطيبي العراقي، من أهل توزير. انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص440.

(32) المصدر ذاته، ص440.

(33) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص6.

(34) ابن خلدون، **المقدمة**، ص466.

(35) المصدر ذاته، ص458.

(36) مسلم بن الحجاج القشيري، (ت261هـ/874م)، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله I، حديث رقم (1).

(37) ابن خلدون، **المقدمة**، ص462.

(38) المصدر ذاته، ص436.

(39) مسعود بن عمر التفتازاني (ت793هـ/1390م)، **شرح العقائد النسفية**، ومعه كتاب **العقائد النسفية** للنسفي، حقّقه طه عبد الرؤوف، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 1421هـ/2000م، ص19.

(40) عبد الحميد السائح، **عقيدة المسلم وما يتصل بها**، عمان، وزارة الأوقاف الأردنية، ط 2، 1404هـ/ 1983م، ص29.

(41) المصدر ذاته، ص29.

(42) الإيجي، **المواقف**، ص8.

(43) ابن خلدون، **المقدمة**، ص461.

(44) المصدر ذاته، ص460.

(45) المصدر ذاته، ص466.

(46) المصدر ذاته، ص466.

(47) ابن خلدون، **المقدمة**، ص467.

(48) المصدر ذاته، ص ص435-436.

(49) المصدر ذاته، ص ص536-537.

(50) ذهب د. حسن الشافعي إلى تحديد خمس مراحل مرّ فيها علم الكلام هي: مرحلة النشأة خلال القرن الهجري الأول وأوائل الثاني، ومرحلة التدوين وظهور الفرق، وتمتد من أوائل القرن الثاني حتى نهاية الخامس تقريبا، ومرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة وتشغل القرون من السادس حتى التاسع الهجريين، ومرحلة الفتور والتقليد من العاشر حتى نهاية الثاني عشر، والمرحلة الحديثة وتشغل القرنين الأخيرين. انظر: د. حسن الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص 52. ورأى د. عزمي طه السيد أنّ لعلم الكلام أربعة أطوار هي: طور البذور الأولى (عصر الرسول ε والراشدين)، وبدايات ظهور علم الكلام (العصر الأموي)، وطور النضج

(طور المذاهب الكلامية)، وطور المتأخرين الذي بدأ مع بداية القرن السادس الهجري. انظر: د. عزمي طه السيد وآخرون، **تطور الفكر الفلسفي** ، جامعة الإمارات العربية، ص246.

(51) السائح، **عقيدة المسلم**، ص33.

(52) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، (ت 728هـ/1327م)، **درء تعارض العقل والنقل** ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1399هـ/1979م، ط1، ج1، ص38.

(53) د. حسن الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام** ، ص59.

(54) محمد بن أبي بكر "ابن قيم الجوزية" (ت 751هـ/ 1350م)، **زاد المعاد في هدي خير العباد** ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنارة الإسلامية، بيروت، الكويت، 1414هـ/1994م، ط27، ج3، ص680.

(55) يحيى هاشم فرغل، **نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية**، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1391هـ/ 1972م، ص37، وص267.

(56) محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ/869م)، **صحيح البخاري**، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، حديث رقم 3034. وانظر: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، حديث رقم 191.

(57) أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241هـ/855م)، **مسند أحمد**، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، حديث رقم 6381.

(58) ابن خلدون، **المقدمة**، ص463.

(59) قسم العلماء عوامل نشأة علم الكلام إلى قسمين: عوامل مباشرة أو داخلية، وعوامل غير مباشرة أو خارجية. انظر في هذا النطاق: د. عامر النجار، **علم الكلام**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1423هـ/ 2003م، ص27 وما بعدها. ود. علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، دار المعارف، القاهرة، ط 9، ج 1، ص 59 وما بعدها. ود. عبد الحميد علي، **علم التوحيد عند خلص المتكلمين**، دار المنار، 1407هـ/1987م، ج1، ص ص7–11.

(60) لقد ظهرت أحداث أسهمت في ظهور فرق سياسية لها آراؤها المختلفة التي تبرر مواقفها السياسية كالخوارج والشيعة والمرجئة، كما ظهرت فرق فكرية أخرى أرادت تقديم فهم خاص بالعقيدة وفق وجهة نظرها بعيداً عن السياسة كالجبرية والقدرية والمعتزلة في العصر الأموي والأشاعرة في العصر العباسي. انظر: د. عزمي طه، **تطور الفكر الفلسفي**، ص251.

(61) د. عرفان عبد الحميد، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1404هـ/1984م، ص142.

(62) التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص17.

(63) طاش كبرى زاده (ت 962هـ/1457م)، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، حيدر آباد، 1325هـ، ج2، ص37.

(64) ابن خلدون، **المقدمة**، ص464.

(65) المصدر ذاته، ص464.

(66) المصدر ذاته، ص463.

(67) د. حسن الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام** ، ص ص52، 71.

(68) د. عزمي طه، **تطور الفكر الفلسفي**، ص263.

(69) كالمأمون والمعتصم والواثق. انظر: زهدي جار الله، **المعتزلة**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974، ص43.

(70) ابن خلدون، **المقدمة**، ص464.

(71) د. عبد الحميد علي، **علم التوحيد**، ص35.

(72) انظر: عبد الوهاب بن علي السبكي (ت 771هـ/ 1370م)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود الطناجي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1384هـ/1965م، ط1، ج3، ص347.

(73) ابن خلدون، **المقدمة**، ص464.

(74) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج3، ص356.

(75) علي بن الحسن بن عساكر (ت 571هـ/1125م)، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1420هـ/1999م، ط1، ص ص39، 43.

(76) د. عبد الحميد علي، **علم التوحيد**، ص36.

(77) ابن خلدون، **المقدمة**، ص465.

(78) **المصدر ذاته**، ص465.

(79) **المصدر ذاته**، ص465.

(80) **المصدر ذاته**، ص465.

(81) **المصدر ذاته**، ص465

(82) د. جلال محمد موسى، **نشأة الأشعرية وتطورها** ، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1975م، ط1، ص410.

(83) المصدر ذاته، ص410.

(84) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ص466–467.

(85) د. عرفان عبد الحميد، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، ص157. ود. حسن الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص52.

(86) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ص465–466.

(87) المصدر ذاته، ص466.

(88) المصدر ذاته، ص 466.

(89) المصدر ذاته، ص467.

(90) كالتفتازاني في **شرح المقاصد**، والإيجي في **المواقف**، وغيرهما.

(91) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ص466–467.

(92) المصدر ذاته، ص496.

(93) علم الطبيعيات هو: "علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية والعنصرية، وما يتولد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعدن، وما يتكون في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك، وفي مبدأ الحركة للأجسام وهو على تنوعها في الإنسان والحيوان والنبات". انظر: ابن خلدون **المقدمة**، ص492.

(94) علم الإلهيات هو "علم ينظر في الوجود المطلق؛ فأولا في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ". انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص495.

(95) ابن خلدون، **المقدمة**، ص496.

(96) المصدر ذاته، ص514 وما بعدها.

(97) الصغير بن عمّار، **الفكر العلمي عند ابن خلدون** ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ط3، ص15.

(98) ابن خلدون، **المقدمة**، ص495.

(99) المصدر ذاته، ص463.

(100) المصدر ذاته، ص495.

(101) المصدر ذاته، ص 466. وانظر: د. منى أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، ص38.

(102) د. عزمي طه السيد أحمد، **مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون** ، ورقة عمل مقدمة لندوة عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية، نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت في الأردن بالفترة من 9–10 أيار 2007م، ص ص27–28.

(103) ابن خلدون، **المقدمة**، ص460.

(104) **المصدر ذاته**، ص ص463–464.

(105) **المصدر ذاته**، ص464.

(106) **المصدر ذاته**، ص463.

(107) **المصدر ذاته**، ص463.

(108) **المصدر ذاته**، ص514.

(109) **المصدر ذاته**، ص516.

(110) **المصدر ذاته**، ص ص 516–517. وانظر في هذا الإطار: د. جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، م 1973، ط2، ص630.